ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXVII, zeszyt 2 — 1979

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC

CZŁOWIEK I WARTOŚĆ

Problematyka wartości o szerokim społecznym wydźwięku powstała na kanwie filozofii podmiotu, a więc w tym wypadku na kanwie interpretacji zagadnień związanych z człowiekiem. To analiza ludzkich dążności i zachowań się w specyficznie ludzkim kontekście działania ujawnia funkcjonowanie wartości poznawczych, moralnych, artystycznych, estetycznych itp. Zdawałoby się zatem, że szczególną zasługą właśnie filozofii podmiotu, a w tym filozofii świadomości, było stworzenie teorii wartości — aksjologii i rozpowszechnienie przekonania o godności człowieka jako podmiotu wartości [1].

A jednak przy uważniejszym spojrzeniu na problematykę wartości okazuje się, iż posiada ona swe lepsze sformułowania i bogatszą tradycję na terenie filozofii klasycznej tak starożytnej, jak średniowiecznej; natomiast współczesne jej sformułowania raczej spłyciły — chociaż znacznie poszerzyły — jej rozumienie [2]. Dlaczegóż zatem nie sięgnąć do koncepcji właśnie klasycznych i kontekstu bytu analogicznego (w tym nade wszystko bytu osobowego), by i przypomnieć, i zarazem pogłębić rozumienie ludzkich wartości. Dokona się to przez zwrócenie uwagi na:

a) dynamizm ludzkiej osoby jako bytu „otwartego", wolnego, samodeterminującego się do granic *optimum potentiae;*

b) sieć obiektywnych przedmiotów (odpowiednio rozumianych!) ludzkiego działania, co w nurcie filozofii klasycznej nazywano uprzedmiotowionymi usprawnieniami HEXIS — HABITUS — VIRTUS;

c) możliwość oddziaływania nie tylko naturalnego, ale i nadnatural-

---

[1] Na temat współczesnych teorii wartości zob.: W. Tatarkiewicz. *Pojęcie wartości.* W: *Parerga.* Warszawa 1978 s. 60-73.

[2] Jednym z powodów rozpowszechnienia się koncepcji wartości jest sam charakter współczesnej filozofii, bardziej wiążący się z literaturą niż z racjonalnym wyjaśnianiem rzeczywistości.

nego, co w teologii średniowiecznej i renesansowej nazwano „nadprzyrodzonym porządkiem" integrującym takie sprawy, jak: cnoty teologiczne, cnoty wlane i dary Ducha Świętego.

Tak zarysowany atlas tradycyjnych ludzkich wartości ukazuje realizację arystotelesowskiego sformułowania ARETE „Quod bonum facit habentem et opus eius bonum reddit — cnota jest tym, co zarazem i posiadającego ją czyni dobrym, i jego dzieło".

*

A. Ogólne rozumienie bytu ludzkiego jest zarysowane zarówno w świetle metafizycznej teorii bytu analogicznego potencjalno-aktualnego, jak i wewnętrznego doświadczenia aktualizowania się osobowego.

Złożenie bytu z możności i aktu wskazuje z jednej strony na wewnętrzną jedność, niepowtarzalność i tożsamość bytu — a z drugiej na jego wielorakie złożenie z czynników gwarantujących dynamiczność, aktualizowanie się bytu, a w wypadku człowieka na jego „samorealizowanie się" w różnych aspektach i różnych kontekstach jego osobowej bytowości.

Pluralizm bytowy jest jedynie możliwy i niesprzeczny, gdy poszczególne byty są naprawdę różne od innych, gdy są one same w sobie bytowo zdeterminowane, rzeczywiście aktualnie istniejące, gdy nie dadzą się bytowo „rozmyć" i ostatecznie „zredukować" do bytu innego, czyli gdy same w sobie są niepodzielone (na byt i nie-byt, na siebie i nie-siebie) i oddzielone od drugiego. Wewnętrzna jedność bytu, jego tożsamość jednostkowa wtedy jedynie jest osiągalna, gdy istnieje jeden czynnik stanowiący rację owej jedności (niepodzieloności) i tożsamości, który to czynnik w nurcie Perypatu zwie się aktem. Tylko obecność aktu stanowi bytową rację realnej, jednostkowej, prawdziwie bytowej tożsamości, a przez to także i poznawalności. To bowiem, co nie istnieje i nie jest w sobie zdeterminowane jako różne od bytów innych, nie jest poznawalne. Tylko akt istnienia gwarantuje zaistnienie kontaktu poznawczego z bytem; a zdeterminowanie bytu w sobie umożliwia poznawcze ujęcie tych cech-czynników składowych treści rzeczy, które można sobie przyswoić w tak lub inaczej skonstruowanym pojęciu. Zatem bez aktu konstytuującego realność bytu, jego wewnętrzną jedność (niepodzielenie) nie byłaby możliwa różność bytu od nie-bytu (nicości) i odróżnienie go od innych bytów, a przez to także nie byłaby możliwa jego poznawalność.

Wszakże ten właśnie jeden, niepodzielony w sobie byt i różny od bytów innych w świecie materialnym wiąże się relacjami koniecznymi z bytami drugimi; powstaje on w wyniku przemiany bytów drugich i ostatecznie rozpadnie się w następstwie wewnętrznych przemian na byty drugie. Obserwując bowiem powstawanie rzeczy materialnych, ich prze-

mijanie nie można nie stwierdzić koniecznych racji tego przemijania i powstawania. Racja ta krótko została nazwana możnością związaną z aktem i przyporządkowaną aktowi. Oczywiście wyrażenia „możność" używamy na oznaczenie tego wszystkiego, co jest determinowane, modyfikowane, przemieniane, aktualizowane, a co może być i zazwyczaj jest mnogie, będące w różnym sensie częściami jednego bytu zmieniającego się, właśnie bytu dynamicznego. Sama bowiem dynamiczność bytowa zakłada rzeczywistą, istniejącą realnie jedność i zarazem przemienność tego jednego bytu. Znaczy to, że byt nie zatracając swojej tożsamości tak „od wewnątrz" przemienia się, zmieniając pod wpływem różnych czynników swoje „części", iż nadal pozostając „sobą" uzyskuje inny, niekiedy właśnie doskonalszy układ swoich konstytuujących, integrujących i doskonałościowych części. A części konstytuujące to czynniki konstytuujące byt jako podmiot zarówno dla tzw. części integrujących, jak i doskonałościowych, będących np. w wypadku człowieka usprawnieniami do zgodnego z naturą rozumną działania w stosunku do sobie właściwego przedmiotu.

Przypomnienie, zaczerpnięte z metafizyki, dynamicznej, aktualno-możnościowej struktury bytu jednostkowo aktualnie istniejącego jest szczególnie ważne w wypadku człowieka, jako bytu osobowego, zdolnego do poznania nie tylko otaczającej rzeczywistości, ale do refleksywnego poznania siebie jako właśnie bytu działającego na określone przedmioty otaczającego świata, zwłaszcza osoby drugie jako samodzielne, rozumne podmioty działania, a przez to partnerów naszego osobistego działania. Okazuje się bowiem, że każdy z nas w swoim działaniu natychmiast, spontanicznie dostrzega swoją potencjalność i jej sposoby aktualizowania poprzez działanie [3]. Aktualizowanie własnej, ludzkiej, osobowej potencjalności w stosunku do właściwego sobie przedmiotu pojawia się w naszym fronetycznym poznaniu, w naszej świadomości czynu, czyli w naszym sumieniu jako konkretny zobowiązujący mnie nakaz — sąd praktyczny: „czyń tu teraz to oto w taki oto sposób". Odczytanie powinności moralnej jest niczym innym, jak odczytaniem konieczności aktualizowania swojej potencjalności osobowej w stosunku do współmiernego przedmiotu działania [4]. A jest to (w konkretnym, „moim", ludzkim, osobowym wypadku) odczytaniem przyporządkowania możności do aktu. Po prostu widzę, że tu teraz winienem uczynić „to oto" w „taki oto" konkretny sposób. Oczywiście nie mógłbym tego widzieć, gdyby byt (w

---

[3] Problematyka osoby w świetle działania ludzkiego została chyba najdobitniej przedstawiona przez Karola Wojtyłę w jego *Osobie i czynie* (Kraków 1969).

[4] Ciekawie formułuje to K. Wojtyła: „Powinność jako specyficzną rzeczywistość wewnątrz-osobową (trzeba skorelować) z obiektywnym porządkiem norm moralno-prawnych [...]. Podstawowa wartość norm leży w prawdziwości dobra" (*Osoba i czyn* s. 171).

tym JA jako byt) nie był złożony z możności i aktu i gdyby nie było istotnego związania w postaci koniecznego przyporządkowania możności do aktu. Odczytanie przyporządkowania jest świadomością moralnej powinności w wypadku ludzkiego, rozumnego działania. Nie ma tu jednak żadnego sylogizmu, jakiejś obiektywnej dedukcji od reguł naczelnych działania do konkretnego czynu. Owszem, mogę sobie lepiej wytłumaczyć konieczność obowiązku moralnego, gdy apeluję do ogólnie ważnych norm moralnych. Ogólnie jednak ważne normy moralne są zawsze normami analogicznymi, a w dziedzinie analogicznego poznania nie ma dedukcji *sensu stricto* [5]. W moim postępowaniu moralnym dostrzegam nieustannie siebie jako podmiot aktualizujący się poprzez czyn w stosunku do przedmiotu właściwego mnie. A to jest nic innego, jak odczytanie koniecznego przyporządkowania możności do aktu. Charakter bytu złożonego, aktualizującego się poprzez realizację swych możności, jest racją realnych, konkretnych moralnych powinności.

Pseudoproblemem, powstałym na tle oderwania operacji logicznych od poznania realnego bytu, jest nostalgiczne stawianie pytania: w jaki sposób jest możliwe przejście od „jest" do „powinien". Taka problematyka mogła powstać jedynie na kanwie kantowskiego oderwania dziedziny bytu od dziedziny wartości; *sein* od *sollen*. W realistycznej metafizyce bytu, jak również w codziennym doświadczeniu moralnym, rozerwanie tych dwóch dziedzin jest sztuczne i nierealne i dlatego funduje nierealną problematykę możliwości zdań normatywnych. W rzeczywistości bowiem wyrażenie „powinien", „powinienem" jest jedynie odczytaniem koniecznego związku i przyporządkowania możności do aktu w wypadku ludzkiego działania. Owo odczytanie jest w każdym z nas czymś najbardziej naturalnym, jak czymś naturalnym jest używanie rozumu, jak czymś naturalnym jest bycie człowieka w porządku moralnym. Po prostu człowiek nie może nie być w porządku moralnym, bo człowiek nie może nie używać rozumu jako czynnika determinującego (autodeterminując się!) swoje działanie; a determinowanie swego działania to odczytanie swojej potencjalności w stosunku do właściwego człowiekowi przedmiotu działania. Zatem złożenie bytu z możności i aktu i konieczność aktualizowania siebie jako bytu „otwartego" na różny sposób jest ostateczną podstawą bytową porządku także moralnego.

Nasze wewnętrzne doświadczenie o konieczności samorealizowania w aspekcie moralnym potwierdza w całej pełni teorię metafizyczną o złożeniu bytowym z możności i aktu. Człowiek bowiem całkowicie „wychyla się" do przodu, ku przyszłości, nieustannie planując swoje przyszłe dzia-

---

[5] Na ten temat pisałem w książce *Człowiek i prawo naturalne* (Lublin 1975 s. 225 nn).

łanie, realizację swoich postanowień. Aktualizowanie swoich możności w najrozmaitszych dziedzinach jest nieustannie obecne w ludzkiej świadomości i to w większym stopniu aniżeli pamięć minionego życia i przeszłych dokonań. Dochodzi nawet do przekonania, że rozpamiętywanie tego co było, zamykanie się w historii jest sygnałem jakiejś nienormalności; natomiast przygotowywanie się do przyszłej realizacji swoich potencjalności stanowi zasadniczą kanwę ludzkiego życia. Szkoły, wychowanie, treningi, najrozmaitsze ćwiczenia, planowania — wszystko to świadczy o dynamicznym charakterze bytu osobowego, o możliwości jego samorealizowania się, o nieustannym aktualizowaniu się ludzkiego bytu, który przez to samo jest bytem potencjalno-aktualnym. Nieustanna przytomność ludzkiego „ja" we wszystkich aktach „moich" wyłonionych z „ja" i spełnianych przez „ja" ukazuje także i ten charakterystyczny rys transcendowania „ja" nad wszystkimi aktami „moimi". Jaźń będąca manifestacją bytu osobowego góruje nad wszystkimi treściami wewnętrznych „moich" aktów i przeżyć. Jaźń jako podmiot w akcie podmiotowania tego wszystkiego, co z niej emanuje, jest „otwarta" na wszelkie z niej wyłonione i przez jaźń spełniane akty, i to do tego stopnia, iż spełnianie przyszłe aktów „widzi" jako afirmację siebie, jako mocniejsze ugruntowanie siebie w bycie, jako swoistą autokreację, w sensie właśnie aktualizacji tego wszystkiego, ku czemu jest „nachylona", a więc ku mocniejszemu, niemal w nieskończoność sięgającemu poznaniu, miłości i wolności.

Poznanie, miłość i wolność tworzące specyficzne pole działania bytu osobowego, wzajemnie się przenikają i warunkują do tego stopnia, że nigdy nie występują u człowieka w postaci „wydestylowanej", oderwanej od wątków dwóch innych przeżyć osobowych. Znaczy to, że sam akt poznawczy ludzki jest uwarunkowany i miłością, i wolnością wówczas, gdy spełnia się jako akt osobowy, w którym jaźń występuje wyraźnie jako podmiot w akcie podmiotowania swego działania. Występuje to szczególnie ostro w poznaniu fronetycznym, czyli tzw. poznaniu praktycznym, konstytuującym akty decyzyjne ludzkie. Chociaż bowiem momenty wolności można spotkać w najrozmaitszych aktach poznawczych, a miłość niemało przyczynia się do natężenia każdego aktu poznawczego, to jednak w poznaniu praktycznym (w którym w sposób wolny wybieramy sobie taki sąd praktyczny, poprzez który zdeterminujemy siebie do działania i ukonstytuujemy siebie jako przyczynę sprawczą działania) występuje szczególnie wyraźnie sprzężenie ludzkiego poznania, miłości i wolności. Czymże bowiem innym jest sąd praktyczny o konkretnym działaniu, jeśli nie konkretnie zdeterminowanym, ludzkim (sądowym!) poznaniem? a wybór sądu praktycznego — jeśli właśnie nie aktem miłości wobec konkretnego dobra przedstawionego nam konkretnie w są-

dzie praktycznym? Ów wybór sądu praktycznego o dobru realnym jest przy tym wolny, a przez to samo wolność przenika i akt poznawczy, i sam akt miłości. Słowem, w akcie decyzyjnym ludzkim nierozdzielnie syntetyzuje się poznanie, miłość i wolność [6].

Dlatego też każdy akt decyzyjny jest właśnie aktem ludzkim za który człowiek jest osobiście odpowiedzialny. Jeśli bowiem „odpowiedzialność „za" jest niczym innym, jak ustaleniem nowej więzi relacyjno-przyczynowej pomiędzy sprawcą a skutkiem, to właśnie w akcie decyzyjnym owa odpowiedzialność występuje szczególnie dobitnie. Człowiek bowiem zastaje w świecie (zwłaszcza osobowym!) jakiś układ stosunków. A poprzez swoją decyzję i płynące stąd działanie zmienia ów układ stosunków, wprowadzając do niego nowe elementy nie konieczne, ale wolne, bo płynące z wolnej autodeterminacji poznawczej ustalającej takie oto źródło konkretnego działania. Przez to samo ustanowiony nowy układ stosunków nastaje w wyraźnej relacji do tak rozumianego sprawcy. Nowy układ stosunków jest w aspekcie „nowości" zależny od wolnego sprawcy, a to jest właśnie „odpowiedzialnością za" taki nowy stan rzeczy. Równocześnie zaś jest to i odpowiedzialność „wobec" osób czy osoby uczestniczącej w ustalaniu „ludzkich stosunków" poprzez swoje osobowe działania. Owa odpowiedzialność „wobec" osoby drugiej ma miejsce uprzywilejowane wobec Osoby Transcendensu — jeśli ta Osoba jest zarazem Opatrznością, kierującą wszystko ku właściwemu celowi.

W świecie osobowym, w którym działanie jest wolne, a nie wyłącznie zdeterminowane przez naturę [7], musi wystąpić z konieczności osobowe uprzedmiotowienie działania ludzkiego. Znaczy to, że każde nasze wolne działanie, będące następstwem tak lub inaczej podjętej decyzji, jest działaniem wokół określonego przedmiotu, albowiem tylko przedmiot działania określony, zdeterminowany, jako konkretne analogiczne dobro-byt (przedstawiony w sądzie praktycznym!), jest czynnikiem determinującym pierwotnie samo działanie. Realizuje się tu bowiem mechanizm celowego działania, w którym współgrają trzy czynniki: motyw pełniący istotnie funkcję celu, wzór powodujący determinację formalną działania i wreszcie samo wykonywanie działania, będące realnym ruchem sprawczym wypływającym ze zdeterminowanego źródła. Wszakże ostatni czynnik suponuje i determinację wzorczą określającą, jaki jest ruch, i determinację celową będącą racją tego, że samo działanie raczej jest, niż nie jest. To cel konkretnie ukazany jako dobro wyzwala miłość-chęć działania takiego, jakie w akcie poznawczym (wzór) zostanie konkretnie

---

[6] K. Wojtyła w swej pracy zasadniczo charakteryzuje czyn osobowy poprzez wolność, która wskazuje na samostanowienie (por. *Osoba i czyn* cz. 2).

[7] Na temat stosunku osoby do natury, por.: K. Wojtyła. *Osoba i czyn* s. 78 nn.

ukazane i przez to ukierunkuje i zdeterminuje samo działanie jako wykonawstwo.

Zatem działanie uprzedmiotowione domaga się także i wyjaśnienia charakteru owego specyficznego osobowego „przedmiotu" działania. Sprawa wiąże się ze starą koncepcją aretologii, o której pisali i Platon, i Arystoteles oraz starożytni i średniowieczni chrześcijańscy myśliciele.

Zachowała się w nurcie arystotelesowskim łacińska formuła na oznaczenie aktu cnoty: *optimum potentiae*, co w wolnym przekładzie można by wyrazić jako „szczytowy stan aktualizacji ludzkich potencjalności osobowych". Taka jednak aktualizacja dokonuje się w stosunku do określonego przedmiotu. Czy przedmioty takie istnieją w konkretnej rzeczywistości? Najłatwiejsza odpowiedź musiałaby wypaść w duchu platońskim lub fenomenologicznym; byłaby to odpowiedź twierdząca, że tak, istnieje w stanie idealnym lub porządku idealnym coś takiego, jak: sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, roztropność itp. A ontyczny status takich przedmiotów byłby ten sam co status poszczególnych idei lub jakiejś zdeterminowanej w sobie istoty. Wystarczyłoby wymienić tylko w oglądzie fenomenologicznym charakterystyczne cechy takich przedmiotów, i sprawa ukonstytuowania w sobie danej istoty byłaby prosta. Ale bieda z tym, że odpowiedź taką można by uznać jedynie za cenę uprzedniego uznania systemu. A zarówno system platoński, jak i fenomenologiczny nie mają wiele wspólnego z tłumaczeniem konkretnej realnie istniejącej rzeczywistości, chociaż systemy te porządkują nie najgorzej ludzkie myślenie i w tym sensie są przydatne dla filozofii [8].

Tymczasem przedmioty — nazwijmy je „cnotami" — istnieją jedynie jako konkretne ludzkie akty osobowe odpowiednio zdeterminowane, a ich przedmiot jako *hic et nunc* istniejące dobro nie wykracza poza ten akt. W osobowym akcie ludzkim realizuje się „cnota" i poza nim nie istnieje ona w realnym świecie. A jednak jest ona poznawalna jako przedmiot koniecznościowo zdeterminowany, o cechach nie dowolnych, jak to już w dyskusjach z sofistami wykazał Sokrates. Znaczy to, że w rzeczywistości stosunków ludzkich i międzyludzkich istnieje, resp. powinien istnieć taki zestaw osobowych aktów, które stanowią pewne *optimum* dla osoby w jej relacji do innych osób i do siebie samego jako podmiotu tych aktów. Czym jednak jest owo *optimum* aktów osobowych? Chyba jedynie takim aktem w stosunku do świata osób i rzeczy (oczywiście osób i rzeczy realnie istniejących, będących w procesie stałego aktuali-

---

[8] Wydaje się, że używany przez K. Wojtyłę termin „ogląd" fenomenonologiczny" w *Osobie i czynie* jest nieco mylący, gdyż nie dotyczy istotowego oglądu świadomościowego, ale jest opisem zachodzącego stanu rzeczy danego nam konkretnie i realnie. Transplantacja wyrażenia systemowego na oznaczenie opisu może być uznana jedynie w sensie analogicznym.

zowania się), który to akt stanie się zestrojem tych relacji, które umożliwiają w sposób najlepszy aktualizowanie ludzkich osobowych potencjalności. A relacji tych jest ilość ogromna i dlatego należy zestroić je w jeden „przedmiot", który przed jego realizacją w akcie osobowym będzie jedynie bytem intencjonalnym, jako skonstruowany konkretny „wzór", dany do realizacji w akcie osobowym. Przy tym — jak każdy byt intencjonalny — ów wzór będzie niedookreślony, będzie zarysowany mniej lub bardziej mgliście, gdyż dopiero jego realizowanie w akcie osobowym (poznania, miłości, wolności, twórczości) do końca dookreśli strukturę treściową wzoru-przedmiotu. Dokonuje się tu wzajemne przyczynowanie w myśl zasady „causae sunt ad invicem causae", co znaczy, że w różnym porządku różne czynniki współkonstytuują ten sam jeden złożony akt osobowy.

Sprawa może się nieco ujaśni, gdy dokonamy pobieżnego przeglądu owej sieci obiektywnych przedmiotów ludzkiego osobowego działania.

B. Jak już było wspomniane, od czasów Platona, Arystotelesa, a następnie w starożytności chrześcijańskiej i średniowieczu myśliciele zastanawiali się nad usprawnieniami możności w ludzkim działaniu. Zwrócono uwagę, że aktualizacja możności przebiega poprzez usprawnienie działania ludzkiego rozumu i jego najrozmaitszych aktów poznania, poprzez usprawnianie aktów ludzkiego rozumnego pożądania, czy woli, ludzkich uczuć o ile one harmonizują z porządkiem specyficznie ludzkim, rozumnym; przez usprawnianie ludzkiego wolnego zachowania się o ile ciało człowieka nosi znamię związku z porządkiem transbiologicznym. A wszystko jako działalność człowieka nasycona momentami wolności, ma jego wolność wzmacniać i być przejawem nieustannej twórczości ludzkiego ducha i jego otwartości na wszystko to, co człowieka umacnia w jego bycie osobowym. W starożytności greckiej harmonijna aktualizacja ludzkich możności miała doprowadzić do swoistego ideału człowieka — KALOKAGATHIA; rzymska kultura ideał ten widziała w HUMANITAS, chrześcijaństwo w SANCTITAS. Jakkolwiek nazwiemy optymalny zestaw ludzkiego działania, jest on właśnie OPTIMUM POTENTIAE — szczytowym stanem aktualizacji ludzkich potencjalności osobowych. Podstawą tych realizacji jest zawsze porządek poznawczy człowieka i aktualizacja wszystkich możliwych sposobów poznania i na tle poznania lub w związku z poznaniem odpowiedni typ działania.

W tej dziedzinie ważne i chyba obowiązujące nadal jest rozróżnienie, dokonane przez Arystotelesa, różnych dziedzin ludzkiego poznania ze względu na ogólno-analogicznie rozumiany przedmiot, który zarazem jest celem każdego z trzech dziedzin poznania. Chodzi tu oczywiście o poznanie typu prawdziwościowego, teoretycznego, w którym w różny sposób informujemy siebie o faktycznym stanie rzeczy celem uzgodnienia

się z realnie istniejącą rzeczywistością. Drugą dziedzinę wyznacza poznanie praktyczne (fronetyczne), w którym afirmując konkretne jednostkowe byty jako dobra realne, przyporządkowujemy siebie samych — poprzez autodeterminację — do działania realizującego nas samych jako realnie zjednoczonych z konkretnym bytem-dobrem pierwotnie afirmowanym w sądzie praktycznym. Jeśli bowiem mówię sobie „czyń tu teraz takie oto dobro" (np. pomóż przejść staruszce przez ulicę), to w splocie konkretnej sytuacji dostrzegam realną, konkretną możność wyznaczoną układem zdarzeń, taki stan bytowy, w którym widzę siebie jako realizatora dobra, z którym dostrzegam siebie w jakiejś mierze koniecznościowo powiązanym. Trzeci typ poznania jest związany z twórczością, a więc swoistą kreacją nowych układów treściowych w pierwotnie stwierdzonej poznawczo (zarazem wybiorczo) rzeczywistości. Człowiek przemienia świat zastany według swoich osobistych idei, ideałów, pomysłów, którym wspólnie nadawano miano analogicznego piękna, o ile to byłoby ucieleśnieniem analogicznego określenia „quod visum placet".

Owe trzy dziedziny ludzkiego poznania stanowią podstawę świata kultury. Ludzkie bowiem działanie o tyle jest ludzkie, o ile płynie z naszego poznania, które pierwotnie łączy nas ze światem, ubogacając nas samych w treści realnego bytu przez nas ciągle przetwarzane, i które zarazem jest podstawą wszelkich ludzkich działalności kontaktujących nas ze światem bytów osobowych i nieosobowych. Warto zatem mieć nieustannie przed oczyma momenty poznawcze, ich charakter, ich rolę we wszystkich naszych ludzkich, osobowych działaniach konstytuujących porządek kultury. Momenty bowiem poznawcze stanowią i „punkt wyjścia" i „rację bytu" ludzkiego osobowego działania. Chyba to właśnie miał na uwadze św. Tomasz, gdy pisał „homo est proprie id quod est per rationem" — człowiek jest właściwie tym, czym go rozum czyni. Nie znaczy to, by wszystkie działania człowieka wypływały z rozumu, ale znaczy, że wszystkie działania albo są emanacją rozumu, albo następstwem działania rozumu — w sensie pośrednim o ile są lub mają być pokierowane przez rozum. W każdym razie w oderwaniu od działania rozumu nie ma człowieka w tym, co jest specyficznie ludzkie, osobowe. A zatem analiza momentów rozumowo poznawczych w różnych typach działalności ludzkiej człowieka jest dogodna i płodna zarazem w ustalaniu ludzkich wartości.

Gdy zatem weźmiemy pod uwagę pierwszą dziedzinę ludzkiego poznania, dziedzinę ściśle poznawczą, teoretyczną, to jej kryterium oddzielającym poznanie wartościowe od niewartościowego i zarazem celem immanentnym jest PRAWDA. Ona to jako kryterium i cel ludzkiego poznania stanowi wartość wstępną, podstawową, sprawdzającą wartość wszelkich innych ludzkich działań osobowych. Zarzut bowiem niepraw-

dziwości zasadniczo dyskwalifikuje działanie ludzkie jako właśnie ludzkie, osobowe, kulturowe. Prawda związana z aktem pierwotnie poznawczym jest nieodłącznym towarzyszem, jakby „podszewką" wszelkich innych ludzkich działań związanych z poznaniem. Prawda jawi się zatem jako ludzka wartość fundamentalna, gdyż ona jest przedmiotem i celem naszych podstawowych aktów intencyjnych, właśnie aktów poznawczych. I jako wartość fundamentalna jest spontanicznie uznawana przez człowieka.

Ale czymże ta podstawowa wartość jest sama w sobie? Pomijając celowo spory na temat prawdy, zwrócę uwagę na jej zasadnicze cechy jako wartości ludzkiej. Jeśli pierwotne i podstawowe rozumienie prawdy wyraża się w relacji zgodności naszego ludzkiego poznania (a poznanie to dokonuje się w akcie sądzenia, stwierdzającego, że coś jest tak a tak, i tak rzeczywiście jest) ze stanem rzeczy, to możliwość uzyskania owej relacji zgodności jest uwarunkowana najbardziej pierwotnym stanem poznawczym, stanem nadprawdziwości. Gdyby jego nie było, nie byłoby i prawdy. A stan nadprawdziwości realizuje się jedynie w afirmacji istnienia bytu i istnienia siebie samego — istnienia „ja" jako podmiotu aktów wyłaniających się z „ja". Fakt istnienia świata (zbioru bytów nas otaczających) stwierdzany formalnie w sądzie egzystencjalnym „A istnieje" (gdzie za „A" mogę podstawić każdy konkret, na który mogę wskazać ręką, oczami itp.) natomiast „istnieje" znaczy jego faktyczną obecność, rzeczywistość, to, że jest jako jest. Stwierdzenie poznawcze istnienia konkretnego bytu dokonuje się spontanicznie i bezpośrednio, stąd też nie ma tu żadnego wysiłku poznawczego. Po prostu nie mogę nie stwierdzić tego, że coś jest, istnieje — chociaż nie wiem jeszcze, czym to samo w sobie jest. Podobnie poznając świat nieustannie rejestruję towarzysząco, że JA poznaję, że JA działam, JA doznaję, słowem, że JA podmiotuję akty MOJE, w których jestem „obecny", przytomny, i które transcenduję. Kim jestem, nie wiem, ale wiem, że JA jestem jako podmiot-spełniacz czynności moich. Jaźń dana mi od strony egzystencjalnej jest również czymś danym poznawczo bezpośrednio, bezznakowo, jak istnienie otaczających mnie bytów. Bezpośrednie i bezznakowe poznanie istnienia otaczającego świata i jaźni nie podlega żadnemu procesowi okazywania faktu istnienia, jest czymś ponad wątpliwościami, jest punktem wyjścia w poznaniu w ogóle i jest poznawczą, epistemiczną „racją bytu" samego faktu poznania. Dlatego w aktach poznania istnienia otaczającego świata bytów i istnienia własnego „ja" realizuje się stan nadprawdziwości poznania, co gwarantuje zarazem, że dalsze nasze akty poznawcze wyrażane w rozmaitym pośrednim poznaniu znakowym (w postaci różnych pojęć, sądów i rozumowań) będą dotyczyły świata realnego, a nie jakiegoś świata idealnego czy intencjonalnego, którego

istnienia musielibyśmy dopiero dowodzić. Słowem, jedyną racją poznawczą nieidealizmu poznawczego jest bezpośrednie poznanie istnienia rzeczy konkretnych, bezpośrednio nas otaczających oraz istnienia naszej jaźni jako podmiotującej akty „moje". Ten stan nadprawdziwości gwarantuje stany prawdziwościowe naszego poznania.

Prawda poznawcza jest wartością osobową. Co to znaczy? Zauważmy, że stany prawdziwościowe naszego poznania zachodzące w poznaniu sądowym występują zawsze w kontekście poznania pośredniego. W poznaniu prawdziwościowym spotykamy się z różnego typu pośrednikami-znakami: zarówno pośrednictwem typu *quod*, jak i typu *per quod*, jak wreszcie *ex quo* — jeśli wolno nam posłużyć się terminologią „szkoły". Chodzi bowiem o to, że uznanie treści poznawczych wyrażonych w sądzie jako nosicielu prawdy jest zależne od systemu znaków naturalnych, transparentnych, jakimi są nasze pojęcia. Na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem, że pojęcia nasze będąc transparentne na rzecz, nie są pośrednikami poznania będąc właśnie transparentnymi znakami, nie zatrzymującymi na sobie uwagi poznawczej w naszym poznaniu spontanicznym. A jednak są one zauważalne w poznaniu spontanicznym i modyfikują nasze poznanie, skoro mogą się stać przedmiotem naszego refleksyjnego poznania. Nie można by ich uprzedmiotowić w refleksji, gdyby nie były w spontanicznym poznaniu zauważalne. Nadto wiemy dobrze, że właśnie nasze poznanie będąc wybiorcze i aspektowne nie daje nam pełnego ujęcia treści rzeczy, którą poznajemy jedynie w aspektach przedstawionych przez znaki naturalne, nasze sensy — pojęcia. I to właśnie pośredniczenie nosiło nazwę *medium quod*, albowiem determinowało naturalnie treści naszego poznania, wyznaczając obszar *quod est cognitum*.

Dwa inne sposoby pośredniczenia (*per quod* i *ex quo*) są mediacją naszego języka, który trzeba wpierw poznać i umieć się nim posługiwać, oraz teorii naukowej, symbolizowanej sylogizmem, którego wniosek jest uwarunkowany przesłankami. Uznanie wniosku i jego wartość jest następstwem uprzedniego uznania przesłanek; podobnie szereg sądów jest uznanych na tle funkcjonowania jakiejś naukowej lub paranaukowej teorii.

Jeśli stany nadprawdziwe naszego poznania są natychmiast spontanicznie uznawane do tego stopnia, że nie budzą nawet problemu, to stany prawdziwości są związane z odsłonięciem pośredniczenia i ukazaniem charakteru tego pośredniczenia. Jeśli bowiem twierdzę, że Jan jest schizofrenikiem, to muszę ukazać poprzez wyliczenie szeregu zachowań się Jana — a przy tym akceptując teorię choroby schizofrenii — dlaczego i w jakim sensie łączę orzecznik „schizofrenik" z podmiotem „Jan" w sądzie „o tym oto" konkretnym bycie Janie. Połączenie bowiem orzeczni-

ka z podmiotem nie jest bezpośrednie, gdyż zarówno podmiot jak i orzecznik jest mi dany poznawczo za pośrednictwem znaku naturalnego (*quod*), jak i znaku narzędnego (*per quod*) języka. Nadto związek orzecznika z podmiotem w sądzie występuje na tle jakiegoś typu rozumowania: *ex quo*. Zatem ujrzenie i uznanie powiązania koniecznego orzecznika z podmiotem jest uwarunkowane odsłonięciem tych wszystkich typów znaków i pośredników. A owo odsłonięcie jest dziełem pracy umysłowej poszczególnej osoby. Oczywiście są prawdy tak obiegowe — truizmy — że są powszechnie uznane i nie są odnoszone do jakiejś osoby ustalającej charakter prawdy poprzez ukazanie funkcji pośredników w powiązaniu orzecznika z podmiotem. Ale są prawdy zdobyte z takim trudem, że na zawsze należą do ich „odkrywcy", jak np. prawo Archimedesa, jak prawo powszechnego ciążenia Newtona, jak sformułowania filozoficzne różnych myślicieli, że one na zawsze wiążą się z nazwiskami ich odkrywców. Rzecz jasna, prawda tak zdobyta mierzy się ostatecznie zgodnością z istniejącym stanem rzeczy. Słusznie przeto Tomasz z Akwinu podkreślał: „iudicium respicit esse" — sąd wiąże się z istnieniem. A pierwotne stwierdzenie istnienia dokonuje się w sądzie egzystencjalnym. Owa jednak afirmacja istnienia w każdym sądzie jest zawarta wirtualnie ze względu na dwojaki sens „jest" jako łącznika zdaniowego: a) asercyjny, w którym zasadniczo łączymy i uznajemy przynależność orzecznika do podmiotu; (rodzaj „przynależności" jest wieloraki i tym zagadnieniem zajmuje się logika); b) afirmacyjny, w którym wyrażamy relatywną tożsamość bytową orzecznika z podmiotem, ze względu na faktyczne, rzeczywiste istnienie stwierdzonego stanu rzeczy. Owa druga funkcja „jest", mniej zauważalna, jest jednak funkcją fundamentalną, bazową, kontaktującą nas z realnym światem i dlatego konstytuującą, transcendentalizującą stronę ludzkiego języka w przeciwieństwie do funkcji „asercyjnej", czysto łącznikowej „jest" będącej wyrazem uniwersalizującej strony języka ludzkiego.

Oczywiście stany prawdziwościowe naszego poznania wiążą się z językiem transcendentalizującym, analogicznym, jakim wyrażamy realnie istniejące stany rzeczy, które w języku metafizycznym przybierają postać analogicznego (tzw. „pojęcia") bytu i zamiennych z nim transcendentalnych wartości (rzeczy, jedności, odrębności, prawdy, dobra, piękna). Tak pojmowany byt, jako aktualnie istniejący o konkretnej treści, podlega procesowi abstrahowania, a przez to operacji na treści-istocie, którą pojmuje się niezdeterminowanie aż do granic niesprzeczności i czystej możliwości, jak to miało miejsce u Jana Duns Szkota i Ch. Wolffa. Zatrzymanie się na stronie treściowo-istotowej bytu suponuje jednak pierwotną afirmację realnego bytu jako istniejącej realnej konkretnej treści. Operowanie zaś pojęciem istotowym bytu w oderwaniu od istnienia nie

przekreśla jednak przez to samo faktu istnienia i w tym sensie można uznać, że nawet tak pojmowany byt (esencjalny) jest przyporządkowany istnieniu. Zatem stwierdzanie i posługiwanie się abstrakcyjnymi układami treściowymi wyrażanymi w sądach w różnych dziedzinach nauk jest z natury rzeczy przyporządkowane afirmacji istnienia, a przez to prawdzie, jeśli ta jest relacją zgodności sądu z realnie istniejącym stanem rzeczy. Jest to prawda analogiczna, której analogatem głównym jest stan nadprawdziwościowy, afirmowany pierwotnie w sądach egzystencjalnych. Prawda jako wartość poznawcza jest zawsze związana z intelektualną pracą ludzkiej osoby, która uzgadniając swoje sądy z istniejącym stanem rzeczy musi pokonać trud „przedarcia się" przez pośredniki i odsłonić je, aby zagwarantować intersubiektywnie sensowną prawdę, oczywistą obiektywnie, przy odsłoniętych pośrednikach poznania. Tak pojęta prawda jest wartością poznawczą najwyższą, usensowniającą poznanie człowieka tak przednaukowe, jak i naukowe, jak wszelkie typy poznania, które ostatecznie suponują stany prawdziwościowe dane w poznaniu teoretycznym. Prawda nie byłaby ludzką wartością, gdyby w jej zdobycie nie był zaangażowany człowiek w swoim wysiłku i działaniu poznawczym. Stany prawdziwościowe będące rezultatem osobowej działalności poznawczej człowieka, wiążące nas — uzgadniając — z otaczającą rzeczywistością, w której człowiek jest zanurzony w swym bytowaniu, są wartością podstawową, bazową wszelkiej ludzkiej działalności osobowej.

Wszakże obok poznania typu teoretycznego jest dziedzina poznania praktycznego z całym porządkiem moralnym wyrażającym się w ogólnie analogicznych dziedzinach usprawnień — tzw. „cnót kardynalnych" wraz z ich bogatym uszczegółowieniem. To starożytni klasycy filozofii, zwłaszcza zaś Platon a po nim Arystoteles, wyróżnili tzw. cztery zasadnicze usprawnienia-cnoty ze względu na bytowy i społeczny charakter człowieka. Dla Platona bowiem człowiek posiadał trzy dusze: intelektualną, bojową i pożądliwą. Trzem duszom człowieka odpowiadały trzy warstwy społeczne składające się na państwo: władza (mędrcy), siły obronne, wytwórcy (chłopi i rzemieślnicy). Każda z warstw społecznych winna się kierować właściwą sobie cnotą, tzn. mądrością-roztropnością, męstwem i umiarkowaniem. Cnota sprawiedliwości miała kierować współpracą warstw społecznych oddając każdemu, co mu się należy. Chociaż platońskie podstawy cnót naczelnych były mylne, jak mylny był jego obraz człowieka, to jednak dostrzeżenie czterech naczelnych „cnót" było trafne i zostało przyjęte w zachodnioeuropejskiej kulturze [9].

[9] Najbardziej chyba trafnym przedstawienie aretologii jest 2 część *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu i dalsze analizy będą dokonane na marginesie tego właśnie dzieła.

Roztropność bowiem usprawnia nasze poznanie praktyczne, a więc ludzkie sumienie, o ile ono decyduje o naszym postępowaniu. Znaczy to, iż rozum praktyczny musi być także usprawniony w ukazywaniu w sądach praktycznych takiego dobra, które człowieka skutecznie będzie łączyć w realizacji jego ostatecznego celu życia. Wszystkie bowiem dobra w działaniu realizowane przez człowieka w stosunku do ostatecznego i naczelnego celu życia są jedynie dobrami-środkami. I ich wartość jest związana z realizacją celu ostatecznego ludzkiego życia. Cel zaś ostateczny ludzkiego życia, o którym ostatnio w etyce mówi się tak mało, pełni funkcję „racji bytu" osobowego życia ludzkiego. Jeśli ludzkie życie jest jedno i jedność jest zapodmiotowana w jednym podmiocie bytowym — w osobie, to osoba poprzez najrozmaitsze swoje czynności realizuje swój ostateczny cel. A jest nim tak lub inaczej pojęty osobowy rozwój wewnętrzny w kontekście osób drugich. Oczywiście tak pojęty osobowy rozwój, przybierający od strony psychologicznej formę pragnienia szczęścia, jest uprzedmiotowiony. I hierarchii celów osobowych odpowiada hierarchia celów i dóbr przedmiotowych. Ich jednak uznanie jest uwarunkowane ogólną teorią bytu lub światopoglądem, a nawet wiarą.

Rola jednak sumienia usprawnionego w swoim wydawaniu sądów praktycznych i pokierowaniu rozumnym w dziele wyboru jest niezwykle doniosła i decydująca o wartości samego człowieka, gdyż ten staje się tym, co realizuje w swoim wolnym wyborze, w swoich aktach decyzyjnych. Sumienie, czyli dyktat praktycznego rozumu o dobru reprezentowanym w treści sądu praktycznego, stoi w samej ogniskowej wszelkiej ludzkiej działalności, dlatego usprawnienie sumienia przez roztropność będącą jako *recta ratio agibilium* „woźnicą cnót" *(auriga virtutum)* znaczy poddanie przewodnictwu rozumu wszelkiej ludzkiej działalności jako działalności osobowej, tzn. rozumnej i wolnej.

Usprawnienie rozumu w dziedzinie wolnego działania domaga się zarazem wprowadzenia ładu w dziedzinę ludzkiej woli, która — zwłaszcza w stosunku do drugich osób — jest siłą napędową działania, ma oddać każdemu, co się mu należy według sprawiedliwości. Uczucia popędliwe człowieka, powodujące niekiedy zbytnią agresję z jednej strony i znużenie z drugiej, muszą być usprawnione przez męstwo ze swoim *agredi* — zaatakowaniem zła oraz *sustinere* — wytrzymaniem naporu nieuchronnego zła i nie poddaniem się mu w chwilach przemocy. Wreszcie nasze uczucia pożądliwe, pożądające konkretnie ujrzane dobro, muszą być „miarkowane" — *ne quid nimis!* — nie za wiele, ale zawsze zgodnie z rozumem!

Każda z tych kardynalnych cnót usprawniająca nasze główne władze działania osobowego (rozum praktyczny, wolną wolę, uczucia popędliwe

i uczucia pożądliwe) posiada bogaty wachlarz uszczegółowień ze względu na specyficzny, formalny przedmiot działania, który to przedmiot realizuje się w ludzkim akcie usprawnionym przez poszczególną cnotę. Najlepsze opracowanie analityczne tych wszystkich zagadnień jest dokonane przez św. Tomasza w *Sumie teologicznej* II-IIae. Tomasz bowiem analizuje najpierw poszczególne cnoty kardynalne same w sobie i w świetle przeciwnych im wad oraz w świetle nadprzyrodzonych uzdolnień, zwanych w tradycji teologii katolickiej „darami Ducha Świętego", a następnie rozpatruje partykularyzacje wielkich cnót, które to partykularyzacje nazywa on *partes* — częściami już to integrującymi (*partes integrales*), już to podległymi, stanowiącymi jakby gatunki w stosunku do naczelnej, rodzajowej cnoty, już to wreszcie częściami podobniczymi, czyli takimi cnotami, które w swój sposób spełniają naczelne zadanie cnoty kardynalnej. Przedstawione przez Tomasza zróżnicowanie tak pojętych cnót jest niesłychanie bogate, oparte na wielowiekowym doświadczeniu i również wielowiekowych próbach systematyzacji. Analiza tych wszystkich zagadnień przekracza oczywiście możliwości jej nawet najogólniejszego przedstawienia, a nawet naszkicowanie bardzo pobieżnego atlasu samych zagadnień poruszonych przez Tomasza przekracza ramy artykułu. Jedno jest wszakże niezmiernie doniosłe, iż nakreślona przez Tomasza aretologia (a jest to niezwykle oryginalne i unikalne w skali ludzkiej kultury dzieło ze wszech miar genialne) stanowią wyborną teorię wartości osobowych, chociaż sam Tomasz nie używa tu wyrażenia „wartość", gdyż żył w epoce, w której słownictwa używano bardzo precyzyjnie i starano się na poszczególne treści ustalić jakiś jeden termin techniczny, nie powodujący poślizgu znaczeniowego. Niemniej jednak świat cnót, pojętych jako jakości bytu ludzkiego w jego osobowym działaniu realizującym „optimum potentiae, quod bonum facit habentem et opus eius bonum reddit", jest właśnie światem ludzkich wartości. Są one związane z dynamiczną ludzką osobą aktualizującą się nieustannie w swym osobowym działaniu. Jest świat wartości nierozdzielnie związany z bytem, a nie konstytuujący oddzielną od bytu dziedzinę *sollen*, gdyż ta właśnie dziedzina — i to nieustannie w swych analizach ukazuje Tomasz — jest aktualizacją wedle przewodnictwa sumienia ludzkich realnych możności. Natomiast pojmowanie świata wartości w oderwaniu od bytu, a świata ludzkich wartości od bytu ludzkiego jest tworzeniem konstrukcji misternej, ale nierzeczywistej, bo oderwanej od bytu takiego, jaki jest, a więc bytu jednego, złożonego z możności i aktu. Tomaszowa koncepcja wartości ludzkich, będąca pomnikiem wielowiekowego doświadczenia i zarazem żywej tradycji teorii moralności została niestety zapomniana i — co gorsze — nieuwzględniana u obecnych miałko psychologizujących i fenomenologizujących moralistów, wikłających się naj-

częściej w pseudoproblematyce spowodowanej epistemologicznymi konsekwencjami kantyzmu i neokantyzmu, tudzież próbą przezwyciężenia neokantyzmu w oparciu o neokantowskie stanowisko. Można jedynie wyrazić żal, że nieznajomość i zwyczajna ignorancja wielkich rozwiązań zanotowanych w dziejach kultury ludzkiej — daje niektórym zdolnym publicystom podstawę do krzykliwego i nawet napastliwego zabierania głosu i to w imię ludzkich wartości, które rzekomo się ostatnio dopiero objawiły.

C. Sprawa otwartości człowieka na działanie pozanaturalne, w teologii nazywane działaniem nadprzyrodzonym, wiąże się z ważnym rozróżnieniem, znanym także na terenie filozoficznym, potencjalności naturalnej i obediencjalnej. Potencjalność naturalna jest związana z wewnętrzną strukturą bytu jednego a jednak złożonego z wielu czynników-części; natomiast potencjalność obediencjalna nazywana z polska „możnością uległości" opiera się na relacji stworzenia do Stwórcy, Bytu Pierwszego. W myśl tej właśnie potencjalności byt przygodny jest nie tylko otwarty w stosunku do swego Stwórcy, ale jest Mu uległy do granic niesprzeczności. I dlatego Byt Pierwszy będąc nieustannie racją istnienia bytów przygodnych, jest racją tego istnienia we wszelkich bytowych porządkach, a więc także w porządku działania. W myśl teologii wyraża się to w postaci przede wszystkim tzw. „cnót wlanych" oraz darów Ducha Świętego. Zagadnienie to jest z natury rzeczy zagadnieniem teologicznym i dlatego nie będzie tu szczegółowo rozważane. Wskazujemy na nie jedynie z poczucia konieczności zwrócenia uwagi na porządek nadprzyrodzony będący wartością także ludzką, gdyż zapodmiotowaną w człowieku, chociaż nie zdobytą wysiłkiem ludzkim. O tych wartościach i można, i należy pisać językiem ludzkim, sprawdzalnym poprzez założone i akceptowane objawione wprost lub pośrednio zasady funkcjonowania nadprzyrodzonego porządku.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na wartości naczelne zwane wlanymi cnotami teologicznymi: wiarę — nadzieję — miłość. One mają za zadanie związanie człowieka poprzez jego czyny osobowe z Bogiem jako dawcą i kresem życia nadprzyrodzonego. Jeśli bowiem człowiek ma być porwany w wir życia Boga, to poprzez wiarę uzyskuje konieczne wiadomości otwierające nowe horyzonty życia ludzkiego; poprzez nadzieję skierowuje się ku Bogu jako Dobru, które ma mnie osobiście upełnić i ostatecznie uszczęśliwić, a aktem miłości już teraz rozpoczyna to zjednoczenie z Bogiem, które po śmierci przemieni się w jedność nierozerwalną i pełne uczestnictwo w trynitarnym życiu Boga. Cnoty teologiczne stanowią najwyższe wartości doczesnego życia ludzkiego, gdyż są one ujawnieniem w porządku działania stanu łaski, czyli wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, który właśnie przez łaskę jest w sposób

nadprzyrodzony obecny w człowieku, aby w nim od wewnątrz działać.

Owo zaś działanie suponuje zalążkowe usprawnienie ku dobremu wszystkich ludzkich potencjalności. I dlatego — zdaniem klasyków teologii — potrzebne są człowiekowi cnoty wlane, które miałyby dokładnie odpowiadać cnotom nabytym. Jeśli bowiem znajduje się w stanie zjednoczenia wewnętrznego z Bogiem w porządku nadprzyrodzonym, to nie może w sobie nie posiadać chociażby w stanie zalążkowym uzdolnień i usprawnień wymaganych dla odpowiedniego działania. Widoczne jest to szczególnie przy dramatycznych przeżyciach w okresie tzw. „nawrócenia", gdy człowiek zmienia diametralnie swe działanie i nagle uzyskuje moc skutecznego działania przeciwnego działaniu w życiu poprzednim. W teologii życia wewnętrznego tłumaczy się to otrzymaniem nowej pomocy nadprzyrodzonej, która może zmienić styl dotychczasowego postępowania. Owe cnoty wlane uzdalniające i zalążkowo usprawniające działanie wedle wymogów wiary, nadziei i miłości mają pomóc w rozwoju naturalnych cnót nabywanych poprzez powtarzanie czynności i tzw. ćwiczenie się w działaniu dla osiągnięcia *optimum potentiae*.

Jest jeszcze niezwykle ciekawa problematyka darów Ducha Świętego jako wyposażenia duchowego człowieka, uzdalniającego go do chętnego ulegania dobrym myślom, dobrym natchnieniom wewnętrznym uchodzącym za specjalny „głos Boży". W tradycji teologicznej funkcję darów Ducha Świętego porównywano do rozpiętych pod pewnym kątem żagli, które wychwytują wiatr dla poruszenia łodzi. Człowiek również ma być „gotowy" i posłuszny na wewnętrzne dobre natchnienia, na głos Boży, podobnie do Samuela modlącego się w przybytku Pańskim i wsłuchanego w głos Boga pochodzący z arki Przymierza. Gotowość swą wyrażał Samuel modlitwą sformułowaną w słowach: „mów Panie bo słucha sługa Twój".

Koncepcja darów Ducha Świętego związana z teorią cnót ukazuje bogate uposażenie wewnętrzne człowieka, który jest przyporządkowany — przez swe ziemskie pielgrzymowanie — osiągnięciu rozwoju pełni swej osobowości i zarazem przez to samo włączeniu się w nurt tego życia, którym jest sam w sobie Bóg. A życie to wyraża się w nieskończonym poznaniu siebie realizującym się odwiecznie w tzw. „rodzeniu" LOGOSU i nieskończonej miłości siebie, wyrażającej się w osobie Ducha Świętego. W myśl objawienia i teologicznej jego interpretacji istnieje ciągłość życia doczesnego ziemskiego i życia pośmiertnego, w którym ludzki byt osobowy rozwinie do maksimum wszystkie swe potencjalności i zakotwiczy się ostatecznie w Bogu, stając się w pełni świadomym uczestnikiem życia samego Boga, bez żadnych pośrednictw jakiegokolwiek typu czy to poznawczo-znakowego, czy emocjonalnego. W takim stanie rzeczy Bóg porywający w nurt swego osobowego życia ludzkie osoby stanie

się wszystkim we wszystkim. Istotnym, tym samym, niezmiennym łącznikiem — w całkowicie zmienionych warunkach — pozostanie miłość, jak w swym hymnie o miłości pisał Paweł apostoł w *Liście do Koryntian*.

Gdybyśmy naszkicowany zaledwie obraz usiłowali wyrazić w terminologii wartości, to uposażenie wewnętrzne człowieka nadprzyrodzone uznalibyśmy za wartości skutecznych środków, a natomiast darującego się i „porywającego" ku sobie Boga uznalibyśmy za ostateczną najwyższą wartość celu, ku któremu poprzez naturalne przyporządkowanie celowe, jak i przyporządkowanie z wyboru wszystko zmierza, aktualizując swe potencjalności osobowe. **Wartości** tak rozumiane są zawsze **ujakościowanym konkretnym bytem, ujmowanym jako przedmiot i cel naszych najrozmaitszych aktów intencyjnych.**

Kończąc rozważanie ludzkich wartości należy jeszcze zwrócić uwagę na trzeci typ działalności rozumowo-poznawczej tworzący dziedzinę twórczości; dziedzinę pochodną w stosunku do ściśle poznawczej, recepcyjnej i teoretycznej. Na jej tle wkraczamy właśnie twórczo, odpowiednio przekształcając — przez rozbijanie starych składów treści i tworzenie nowych — zastane zawartości poznawcze. Kryteria tego przekształcania i tworzenia nowych konstruktów są bardzo różne. Starożytność grecka i średniowiecze chciało wszystkie te kryteria sprowadzić do naczelnego analogicznie rozumianego piękna, a to ze względu na dwojaki czynnik integrujący pojęcie piękna: kontemplację poznawczą i zachwyt upodobania. Elementy te rozumiane właśnie analogicznie, dostrzegano we wszystkim, co stawało się ludzkim dziełem czy to sztuk pięknych, czy wszelkiej sztuki użytkowej tworzącej narzędzia dla transbiologicznych celów człowieka. Wszędzie tam w konstruowaniu dzieła, jak z drugiej strony w estetycznym oglądzie, występowała kontemplatywna wizja (artystyczna lub estetyczna) i zachwyt upodobania właściwy dla twórcy, jak i „konsumenta" dzieła skonstruowanego w poznaniu twórczym, pojetycznym. Kryteria piękna jako wartości naczelnej coraz mniej było rozumiane ze względu na przyspieszony rozwój nauk posługujący się językiem typu uniwersalizującego, a przez to samo dążącego do coraz to ściślejszego i coraz bardziej jednoznacznego wyrażania swoich myśli. Piękno przestało być rozumiane właściwie, tzn. analogicznie i transcendentalnie i dlatego trzeba było je skategorializować i zamienić na coraz bardziej określone kategorie „piękna", wyodrębniając jako nowe wartości najrozmaitsze sprzężenia różnie rozumianej wizji kontemplatywnej i zachwytu upodobania, ze względu na najrozmaitszy „materiał", w którym została ostatecznie ucieleśniona pierwotna twórcza myśl, budząca upodobanie pierwotne.

Dziedzina ludzkiej twórczości jest niezmiernie rozległa, trudna do generalnego przedstawienia. O niej może do pewnego stopnia świad-

czyć Biblia w słowach Boga mówiącego do człowieka: „czyńcie sobie ziemię poddaną". Owo zaś „czynienie" przez człowieka wskazuje na pierwotne momenty poznawczo-konstrukcyjne ludzkiej myśli, która normalnie w uczynionym dziele znajduje swój pełny wyraz, ale wpierw myśl musi sama w sobie dostrzec, ujrzeć i zachwycić się, upodobać sobie to, co tworzy nowego, by „ziemia była człowiekowi poddana".

*

Niniejszy szkic miał na celu zwrócić uwagę na tradycyjne koncepcje tego wszystkiego, co zwykło się nazywać wartością ludzką. Okazuje się, że realistycznie ujmowany i rozumiany byt jako istniejący konkret, zwłaszcza zaś byt osobowy, dynamiczny, nieustannie się aktualizujący, tworzy sobie te wartości w swym życiu osobowym, które są dla każdego oczywiste jako wartości. Można je ująć w poznaniu analogiczno-uogólniającym, mówiąc o samych wartościach w oderwaniu od podmiotu. Dokonało się to szczególnie dramatycznie w koncepcji filozofii Kanta, gdy — wychodząc z mylnych, wolfiańskich koncepcji bytu — nie widział już możliwości ani poznawczego ujęcia samego bytu w sobie, ani tym bardziej realizujących się w bycie wartości jako aktualizacji potencjalności. Dlatego był zmuszony uznać odrębną pozabytową dziedzinę wartości jako przedmiotu *sollen*. Takie postawienie sprawy doprowadziło nie tylko do oderwania się filozofii od rzeczywistości świata istniejącego konkretnie, ale także do tworzenia sztucznie różnych światów, nabudowanych już nie na poznaniu, lecz na oderwanej i zhipostazowanej myśli, która żyje tylko konsekwencją myślenia, rodzącą najrozmaitsze ontologie, w które — jak w ciasny garnitur dziecięcy — usiłowano wgnieść świat dorosłych ludzi i rzeczy.

MAN AND VALUE

Summary

The present paper aims at drawing the reader's attention to the traditional conceptions of all what is called human value. We find that a realistically approached and understood being, as an existing concrete, and especially as a personal, dynamic, continuously actualizing itself being, creates in the his personal life these values, which are obvious as values for everybody. They can be approached in the analogous-generalizing cognition, when speaking about the values themselves, as abstracted from the subject. This has been done in an especially dramatic way in Kant's conception of philosophy, when, starting from the wrong, Wolffian conceptions of being — he could not see a possibility of either a cognitive approach to the very being in itself, or, the more so, values actualizing themselves in being — as an actualization of potentiality. This is why he had to recog-

nize a separate extrabeing value as an object of "sollen". Such a situation led not only to detaching philosophy from the reality of the actually existing world, but also to artificial creation of various worlds, built not on cognition, but on an abstracted and hypostasized thought, which only lives with the consequence of thinking, yielding diverse ontologies which the world of grown-ups and tings was attempeted to be pushed into, as into a tight child'ss suit.